

Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Rizo Gutiérrez, Delázkar
Componer y fragmentar la utopía comunitaria. Vivir la autonomía entre sueños y decepciones
Encartes, vol. 7, núm. 14, septiembre 2024-febrero 2025, pp. 129-152
Enlace: https://encartes.mx/delazkar-utopias-cotidianas-certezas-fragmentacion-autonomia-comunidad
Delázkar Rizo Gutiérrez, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6246-0905
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v7n14.370



DOSIER

COMPONER Y FRAGMENTAR LA UTOPÍA COMUNITARIA. VIVIR LA AUTONOMÍA ENTRE SUEÑOS Y DECEPCIONES

MAKING AND UNMAKING COMMUNITY UTOPIAS: THE DREAMS AND DISILLUSIONS OF AUTONOMY

Delázkar Rizo Gutiérrez*

Resumen: El objetivo de este texto es discutir sobre prácticas, reglas, horizontes de esperanza y desencantos en la composición de la autonomía comunitaria de San Isidro de la Libertad, Chiapas, con base en mi experiencia etnográfica y las experiencias de tres jóvenes comunitarios. Ciertas prácticas locales confieren de poder político al proyecto autonómico: hacer milpa, celebrar santos, realizar asambleas, comer en familia, entre otros. La resignificación de estas prácticas en una narrativa colectiva del pasado, presente y futuro de la localidad es un proceso inacabado que denomino "utopización de la vida tradicional". A su vez, estas prácticas dan forma al sujeto ideal de su utopía comunitaria, uno que encarna la esperanza pero también refleja, genera y proviene de múltiples fragmentaciones.
Palabras claves: utopías cotidianas, certezas, fragmentación, autonomía, comunidad.

MAKING AND UNMAKING COMMUNITY UTOPIAS:
THE DREAMS AND DISILLUSIONS OF AUTONOMY
Abstract: The aim of this article is to discuss the practices, rules, hopes, and setbacks associated with building community autonomy in San Isidro de la Libertad, Chiapas, based on my own ethnographic experience and that of three young community members. Certain local practices lend political power to the project of autonomy, including milpa farming, saint celebrations, citizen assemblies, and shared family meals. The redefinition of these practices in a collective narrative

* Universidad Autónoma Chapingo-Sede Chiapas. México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 129-152
Recepción: 26 de septiembre de 2024 • Aceptación: 23 de enero de 2024
https://encartes.mx





of the past, present, and future of the town is an ongoing process that I refer to as the "utopianizing of traditional life." These practices, in turn, give shape to the ideal subject of the community utopia, one who embodies hope but also reflects, provokes, and comes from multiple fragmentations.

Keywords: everyday utopias, certainties, fragmentation, autonomy, community.

Introducción

En este texto no abordo la comunidad como un ejercicio anárquico radical ni sigo la idea de la prefiguración política como el bastión ontológico todo unificado del futuro previsto local, más discutido desde estudios de nuevos movimientos sociales o la decolonialidad. Tampoco discuto sobre las diversas tipologías de autonomías para definir un tipo organizacional nuevo. Más bien, discutiré sobre la esperanza y desesperanza encarnada en el ejercicio singular de una autonomía asociada y alimentada por el zapatismo,[1] pero que encuentra legitimación a través de su propia condición y persistencia por vivir un presente y un futuro distanciado de la opresión gubernamental y el control partidario. Finalmente, mi actitud metódica me llevó a considerar las emociones y reflexiones de los comunitarios como un proceso abierto y no conclusivo, producto de sueños y experiencias colectivas de fragmentación pasadas.

Este artículo muestra los resultados de mi estudio doctoral realizado antes de la pandemia en un pequeño valle del municipio de Zinacantán, Chiapas, en la comunidad autónoma San Isidro de la Libertad (SIL). Me auxilio de mi experiencia etnográfica, observación y acompañamiento en actividades propias de la comunidad que definen en gran medida el ejercicio de su autonomía: su religiosidad católica, el tequio agrícola (a través de su propia cooperativa), el compromiso individual con el colectivo, la educación autónoma, las asambleas comunitarias, la conformación de familias. Todas estas actividades son prácticas de su forma de vida (Wittgenstein, 1999), las características particulares de su "ser autónomos", las cuales, al acunarse en la cotidianidad, se convierten en certezas, en estructuras seguras para enfrentar las incertidumbres del futuro.

[1] La autonomía particular de San Isidro de la Libertad (SIL) está alimentada tanto por fragmentaciones y desilusiones pasadas como por nuevas, especialmente con la juventud que cuestiona o exige cambios.

El proceso de *ser autónomos* no se agota en la exigencia pública por recibir el reconocimiento frente al Estado –de base legal y constituyente– (González, 2002), este requiere una politización de la vida cotidiana (Gravante, 2023).[2] En este caso particular se revaloriza la propia cotidianidad y pasado como recursos políticos y narrativos para distinguir ese *ser,* y sus respectivas prácticas, de otras poblaciones, aun de familiares y cohabitantes de la localidad, en términos ideológicos, éticos y políticos. Acá lo personal es político justamente porque un buen punto de partida ha sido su propia vida cotidiana, la que valoran como una forma de rebeldía o protesta (Federici, 2019). Desde mi experiencia con la comunidad, en vez de tener una propuesta de cambio social radical, en SIL el cambio significa conservar y reproducir ciertas prácticas cotidianas que sí se politizan o utopizan, sin evadir matices y contradicciones.

¿A qué objetivo responde esa reevaluación de su cotidianidad? Al contrario de *esperar* alcanzar algún día la utopía comunitaria, considero que otorgar un valor político y cultural a dichas prácticas facilita la utopización de la cotidianidad o la cotidianización de la utopía, lo que les permite situar históricamente su utopía, su esperanza de cambio en el presente, vivirla en la vida diaria: es una autonomía que solo funciona si es encarnada, lo que plantea una exigencia pública y colectiva por demostrar el compromiso en todos sus miembros.

Visualizo las utopías trabajando en diferentes escalas: como horizonte de esperanza para la comunidad; de hecho, "la función utópica de la esperanza" es replantear la forma en que uno vive y se relaciona con el tiempo y le da forma a los (im)posibles (Dinerstein *et al.*, 2013: 170); un motivador constante para mejorar sus condiciones de vida a nivel individual y colectivo; un cambio en movimiento que ya existe en germen en su presente (Bloch, 1977); una esperanza encarnada[3] que exige y motiva a mantener el ánimo y la conciencia política activa, y seguir aspirando y anticipando el futuro deseado. También entiendo las utopías como un recurso cultural (Appadurai, 2013) que tiene su propia composición histórica local, asen-

---

[2] Gravante señala que politizar la cotidianidad exige distinguir un plan de acción en colectivo, personalizar las acciones diarias para prefigurar el futuro deseado.

[3] Ana Dinerstein ha señalado, siguiendo a Bloch, que la esperanza es un proceso inacabado y abierto, y ofrece un mundo de posibilidades de fisuras o críticas al sistema que intenta oprimir dicha emoción y práctica.





tado en las experiencias de uniones, acuerdos y desuniones colectivas, y en las estructuras modelares del grupo, es decir, en sus certezas de vida, lo que otorga los valores y actuares ideales que se espera del sujeto autónomo comunitario. Finalmente, sugiero ver que esta autonomía está sustentada en una comunidad con fragmentaciones y que requiere una utopización de la cotidianidad para sobrellevar la tensión dinámica que existe entre las inconformidades individuales, las reglas y certezas comunitarias, las esperanzas colectivas, las dudas y las decisiones cotidianas en la conformación de este proyecto utópico.

Mi convivencia continua por más de tres años con los pobladores de SIL me permitió ver cómo se vivía lo utópico en las prácticas cotidianas, en su dimensión de horizonte del ser comunitario, en el diálogo y negociación entre lo individual y lo colectivo. Henri Lefebvre (1991) considera que la cotidianidad es un *sitio de posibilidades utópicas* porque está plagada de acciones que pueden significar diferentes formas de resistirse al sistema global. Lefebvre ve en la vida cotidiana el máximo espacio del desconocimiento, en cambio con Ludwig Wittgenstein se puede ver que esta noción de desconocimiento es más bien una *bisagra*, un *no-conocimiento,* una certeza de la práctica diaria, algo que uno "sabe" como cierto, lo que permite, aunque oculto, que todos los días nos magneticemos de/con la realidad sin necesidad de cuestionarla.[4]

Es en esas bisagras, lo que se da por hecho, que los comunitarios han distinguido el valor de su vida tradicional para su propia lucha autonómica. Allí se encuentran los valores que ahora resaltan como fundamentales para existir, resistir y proseguir. El problema con visualizar esas certezas, veremos más adelante, es que también se abren a lo público, al cuestionamiento de lo tradicional, al cuestionamiento interno de la propia forma de vida.

La información que expongo en este artículo es una síntesis de decenas de conversaciones informales, de la convivencia diaria, en festejos anuales y circunstanciales, así como de entrevistas puntuales y organizadas. Por ende, me limitaré a mostrar algunos relatos y semblanzas de vida de per-

---

[4] Anthony Giddens (2011) hace alusión a una conciencia práctica, la cual entiende como componentes no discursivos en las prácticas, cosas que las personas hacen y conocen que hacen pero encuentran dificultad para explicar. Wittgenstein se refiere a las bisagras como reglas de control de lo que hacemos.

sonajes comunitarios que demuestran los futuros anhelados, esperanzas, dificultades y fragmentaciones de la utopía comunitaria. En estos relatos hay prácticas cotidianas que nos alertan de una forma de utopización de la vida tradicional de la comunidad, y sirven para pensar y reflexionar sobre el devenir del sujeto comunitario, que la tomo como una existencia intersubjetiva en constante diálogo entre lo ideal (estructural), lo real (las prácticas cotidianas) y lo sentido (lo experiencial),[5] que no define al sujeto sino que lo va componiendo, va aprendiendo a ser uno mismo con los otros (Das, Jackson, Kleinman y Singh Bhrigupati, 2014: 114).

La composición de la comunidad autónoma

Los pobladores de SIL se autoproclaman como "una comunidad autónoma e independiente", con formación ideológica dentro del zapatismo, pero nunca llegaron a ser base de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Mantenían una relación de obediencia y tensión con las decisiones de las Juntas de Buen Gobierno y posteriormente con el Congreso Nacional Indígena. Es una autonomía sin permiso del Estado, como le llamó Miguel González (2002) a las comunidades zapatistas.

Si la autonomía comunal propuesta por diversos autores, oaxaqueños la mayoría, se refleja en ejercer el autogobierno, gestionar sus propios recursos y conservar el territorio ancestral (Velasco Cruz, 2003), en SIL cumplen los dos primeros criterios. Sin embargo, la territorialidad geográfica en SIL no es exclusiva ni defendida como tal, pues hay otras dos comunidades que ocupan el mismo espacio geográfico, Chactoj y San Isidro. Su ejercicio de autonomía está más bien inspirado en una libertad de culto católico (teología india), reproducir las demandas zapatistas por la libre autodeterminación (acá suman su etnicidad y lenguaje como criterio de autonomía particular), producción de alimentos y recursos en colectivo (milpa, cocina, salud, educación, ahorro, tejidos), resolución de conflictos



[5] La categoría de sentipensar de Fals Borda refiere a esa digestión social, al diálogo poético entre sentir y pensar, que logra un individuo, colectivo o generación, después de diversas situaciones trágicas o conflictivas anteriores para afrontar de manera novedosa lo que viene. Mi propuesta es más bien una actitud metódica: considerar que las emociones de las personas son centrales en las decisiones para prefigurar los cambios en su comunidad, del *devenir* del sujeto comunitario, sin excluir acciones directas o racionales ni los sentimientos en contra que genera esta expectativa social.



internos a través de asambleas comunitarias y por su anhelo, con base católica, de mantener a las familias unidas. Esas prácticas de su cotidianidad son las más importantes de conservar y recordar, las que se convierten en referentes de lo que son-sin-aún-serlo, las que se utopizan; y son las que más regulan.

Ver la autonomía como un proceso inacabado y abierto es tanto una perspectiva de análisis (Dinerstein *et al.*, 2013) como un ejercicio real en la comunidad, y en esa dinámica cotidiana fluyen las contradicciones, discusiones internas, miedos, expectativas, orgullos y necesidades de los comunitarios. Es en este espacio donde transitan las personas de la comunidad y, como señala Mariana Mora, se construye la identidad política colectiva anticapitalista (González, Burguete Cal y Mayor, y Ortiz-T., 2010) aunque, como demuestro en el texto, no necesariamente es unificada, lineal y absoluta, pues contiene sus respectivas fragmentaciones y contradicciones.

Las "nuevas propuestas revolucionarias" como la lucha por los derechos de las mujeres y la conservación del medio ambiente son todavía escurridizas en la práctica para esta comunidad, aunque sirven como una narrativa política colectiva de lo que desean lograr y para distanciarse de las mismas prácticas tradicionales que aún generan tensiones y apegos: machismo, destrucción del medio ambiente, autoritarismo, entre otras.

El origen de la mayoría de los habitantes de este paraje proviene de un pueblo cercano (a unos cinco kilómetros) con más de 90 años de existencia, Elan vo´.[6] Los pobladores de Elan vo´, así como las demás aldeas de Zinacantán (centro municipal) y los Altos de Chiapas, serían "beneficiarios indirectos" del proyecto asimilacionista e integrador del Instituto Nacional Indigenista (INI), con su Centro Coordinador en Chiapas, proyectos etnográficos y la creación de los promotores culturales desde mediados del siglo pasado (Lewis, 2020: 62); además, estaba la promesa de modernidad del Estado materializado en forma de colegios, oficinas de gobierno, iglesias católicas y carreteras –especialmente la carretera panamericana en 1947– (Cancian, 1992: 108), como una continuidad de los experimentos sociales del México posrevolucionario por resolver "el problema indígena", que era el problema rural productivo (Calderón Mólgora, 2018: 155).

[6] Elan Vo´ aparece en listas de impuestos de fiestas de 1960; Chactoj aparecería hasta los años ochenta, aunque Cancian asume correctamente que existían previo a esta tasación (Cancian, 1992).

De acuerdo con Cancian (1992), la gran mayoría de *hamlets* (aldeas) en todo Zinacantán se vieron envueltas durante los años sesenta y setenta en un oleaje de reformas administrativas modernistas, un proceso de institucionalización estatal a través de la reforma agraria y la expansión del sistema de cargos: nuevos centros políticos, nuevos cargos, impuestos y acompañados de figuras políticas y educativas que fungían como intermediarios entre "los dos mundos". La exigencia por ocupar los nuevos cargos, dice Cancian, era casi inapelable y generaba tensión en sus usuarios, particularmente en los que no tenían vida política.

Estas tensiones fueron acumulándose durante la década de los setenta y dieron como resultado rupturas administrativas, económicas y geográficas entre los pequeños poblados y los pueblos grandes. En esta lógica de descentralización administrativa (1992: 114–115) están los buscadores de tierra de Elan vo´, cargando la experiencia de la reorganización, quienes se situaron en Chactoj en esa década,[7] una aldea fuera de los registros oficiales en los años sesenta.

Es menester considerar que antes del levantamiento zapatista el contexto religioso de la teología de la liberación ya servía como fortaleza y apoyo para las comunidades interesadas en las autonomías.[8] De hecho, en 1975 Chactoj contaba con el primer catequista indígena de todo Zinacantán, quien asumió la nueva orientación de la diócesis –opción por los pobres– y "apoyó en la formación cristiana de su comunidad", según palabras del fray Dominico Iribarren.[9] El catequista representaba la amalgama de intereses entre la religiosidad local –entre los vestigios rituales mayas y el catolicismo tradicional e institucional– y el reclamo por recibir educación, salud y especialmente por poseer tierras ejidales, bases de una autonomía comunitaria sin atropellos estatales, como se demostró con el

[7] Deduzco que fue en estos años a partir de las entrevistas realizadas. Nadie me pudo dar una fecha de fundación. Según Cancian, podemos dar fe de que en 1965 Chactoj no estaba en los registros públicos de pago de impuestos, pero en 1973 sí aparecen como recaudadores de impuestos para las fiestas.

[8] La teología de la liberación era parte de la ola de renovación político-institucional de la iglesia católica y desde la década de los sesenta estaba incidiendo en toda Latinoamérica. Aunque su mayor influencia en Chiapas se dio en el Soconusco y la selva, Chactoj, como parte de los Altos, también fue influenciado.

[9] Fray Dominico, único sacerdote al que actualmente se le permite dar misas en SIL.



Primer Congreso Indígena en 1974 (Sánchez Martínez, Parra Vázquez y Zamora Lomelí, 2022: 104), desde el cual, además, se generó una educación política comunitaria privilegiada (Harvey, 2000).

Cuando finalmente llegó el levantamiento zapatista en 1994, la institución católica ya había germinado en los lugareños[10] los preceptos de la teología de la liberación, la autonomía y la búsqueda por una vida mejor. Después de un año de continuas discordias religiosas y diferencias ideológicas, nacería San Isidro, momento considerado localmente como el inicio del proceso de lucha por su autonomía.

Las escisiones políticas y religiosas no eran novedades para estas comunidades, y tanto el Estado como la Iglesia católica eran parte de la reorganización de las aldeas en Zinacantán (Cancian, 1992: 202), pero la separación interna usualmente surgía por conflictos partidarios, familiares o desavenencias políticas con el gobierno en turno, predominantemente el Partido Revolucionario Institucional (PRI), sin plantearse una independización o autonomización local. Fue hasta después del levantamiento zapatista que muchas familias y parajes enteros apoyaron el reconocimiento de sus *agentes* (líderes locales que servían como puente entre los gobernantes municipales y la localidad) y exigieron una autonomía del gobierno, de la administración pública y de la Iglesia católica –hasta cierto nivel–, como es el caso de San Isidro.[11]

Por otro lado, a pesar del creciente distanciamiento del EZLN con los partidos políticos, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) todavía contaba con gran apoyo de la sociedad civil y campesina a mediados de la década del noventa, como oposición principal al PRI. En efecto, algunas familias de San Isidro se seguían favoreciendo de las alianzas partidarias – con el PRD y otros–. En el ámbito regional, la transición gubernamental

[10] Ya había prediaconados, catequistas y estudiantes de las Comunidades Eclesiales de Base, por ejemplo.

[11] El fray Dominico me aseguró que la intención del nuevo San Isidro era fortalecer su catolicismo interno, nunca dejar la institucionalidad católica. Le doy cierta verdad a su lectura dado que él sigue siendo una figura de autoridad moral en la comunidad, y es un enlace directo con la diócesis de San Cristóbal. Sin embargo, el diácono no oficial de SIL me contó que su sueño de autonomía comunitaria incluía "separarse" de la parroquia de Zinacantán, administrar sus bienes religiosos y gestionar directamente su relación con la diócesis en San Cristóbal.

pasaba de un dominio casi absoluto del PRI a un creciente proceso de pluripartidismo y democratización electoral en los Altos, impulsada también por el levantamiento zapatista (Viqueira y Sonnleitner, 2000: 163).

A finales de la década de 1990 y comienzos de siglo XXI, los desacuerdos entre seguir los mandatos del EZLN o recibir los "apoyos" del gobierno[12] y otros partidos propiciaron nuevas fricciones y desigualdades entre dos claros bandos. A pesar de ello, la cotidianidad administrativa de la comunidad se resolvía de manera conjunta: limpieza de pozos, organizar fiestas patronales, por dar ejemplos; además, las dos facciones, pese a la desunión ideológica, estaban aliadas en algunas exigencias hacia los gobiernos, como la de no pagar la luz. Sin embargo, se habían gestado nuevos conflictos sobre el uso de los recursos hídricos en la comunidad, acuerpados por las diferencias ideológicas.

La nueva fragmentación comunitaria se dio con un alza en los conflictos por el manejo del agua en 2003: cuando unos jóvenes del bando zapatista de la comunidad (San Isidro) formados en el CIDECI[13] llegaron a disputar a balazos un terreno con otros jóvenes del otro bando no zapatista. Los primeros se habían comprometido a darlo todo por la comunidad, me aseguró Ciro,[14] pero "solo mentiras fueron, porque en cuanto tuvieron lo que querían", los dejaron. Esa juventud, vista como la generación de la esperanza para mantener agrupadas a las familias bajo el zapatismo fracturó confianzas para el futuro.

---

[12] Juan Pedro Viqueira (2004) asocia esas disputas internas a múltiples acciones, tanto de los gobiernos del PRI, PRD y Partido Acción Nacional (PAN), consecutivamente, como de las decisiones del EZLN. Es una combinación de tensiones por ambos flancos: campamentos militares de parte del Estado, política de criminalización e incitación violenta del gobierno estatal, gran financiamiento de recursos en las comunidades rurales, exigencias rígidas para las bases de apoyo del EZLN (colectivización de las tierras agrícolas) y prohibición para recibir cualquier "apoyo" gubernamental.

[13] Centro Indígena de Capacitación Integral, Universidad de La Tierra-Chiapas. Asociado al movimiento zapatista y al Congreso Nacional Indígena; apoya en lo formativo, con voluntarios y donaciones a SIL. El terreno en cuestión que sería heredado a los zapatistas fue negado por los hijos del difunto y eso exaltó las tensiones internas.

[14] En esos años (2017-2019) su cargo era cuidar la capilla comunitaria. Tuvo cargo en el PRD, pero lo dejó por la corrupción. Tiene más de 60 años.





Múltiples reportes de periódico,[15] informes del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas[16] e incluso comunicados zapatistas a través de *La Jornada*,[17] dan cuenta de los conflictos por el agua y la luz a nivel interno entre comunidades vecinas zapatistas y no zapatistas en Zinacantán. Es la muestra de la continuidad de una tradición social de desuniones sociales y políticas, es la comunidad fragmentada (Crehan, 1998), tanto por empobrecimientos estructurales y manipulación política como por desacuerdos internos, diferenciaciones por género, clase e, incluso, expresiones de compromiso social; y aun, conectada por relaciones de parentesco, un pasado relativamente común, y debo agregar, la nostalgia de una esperanza comunitaria unida, de un hacer en común.

Los "perredistas", "priistas" o partidarios del pueblo "entero" (Chactoj) se convirtieron poco a poco en la otredad, a pesar de compartir historia, geografía, familia, religión y etnicidad. Estos conflictos fueron los antecedentes inmediatos para que un colectivo de 30 familias decidiese "independizarse" de San Isidro, fundaran su propia "comunidad" y la nombraran San Isidro de la Libertad en 2003. El nombre relaciona el ejercicio de autonomía y la forma de vida comunitaria con la gesta de un Jesús revolucionario, el Jesús de los oprimidos, los indígenas. Para estas familias, seguir sus propias convicciones ideológicas y de vida significaba vivir dignamente y en libertad. Un primer mandato, en consecuencia, fue rechazar la intolerancia local y los autoritarismos partidarios y sustituirlos con más ejercicios asamblearios de diálogo y menos de imposición. Las familias no migrarían a una "tierra prometida" ni cambiarían de geografía en esta fragmentación, permanecerían en sus casas, pero ahora unidos por el núcleo de la cooperativa Vientos del Norte al Sur,[18] desde la cual se organizan los tequios agrícolas, la

[15] Se puede ver en La Jornada [en línea], 2004. Recuperado en https://www.jornada.com.mx/2004/02/14/008n1pol.php?origen=index.html&fly=2; también ver: La Jornada [en línea], 2004. Recuperado en https://www.jornada.com.mx/2004/04/11/005n1pol.php?origen=index.html&fly=2.

[16] http://www.derechos.org/nizkor/mexico/doc/paste.html

[17] http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/08/08/carta-del-sup-a-don-fermin-hernandez/

[18] El nombre de esta Sociedad de Producción Rural proviene de la Biblia, pero es asocia-

recolecta colectiva de semillas, la comercialización de granos y otras actividades colectivas.

Ahora, la cooperativa representa la plataforma formal para que ese colectivo de familias viva *en* una nueva comunidad. SIL no es un ejido con polígono propio ni tiene geografía o historia individual; existe como comunidad a nivel conceptual y en las prácticas y redes de sus miembros. Si bien Chactoj[19] y San Isidro siguen siendo la telaraña heurística que los une (por los elementos que comparten), SIL, como colectivo, ha desarrollado una *distinción subjetiva* que les permite a sus miembros resignificar sus actividades cotidianas como dignas de un patrimonio que defender y reproducir. No alcanza, desde mi punto de vista, a ser una nueva ontología porque aún su *ser* comunitario y ancestral *es* parte de la otredad próxima.

Así, el proceso de autonomía de SIL tiene antecedentes administrativos estatales, impulsos familiares y locales motivados por la teología de la liberación en el interior de las comunidades y el levantamiento zapatista de 1994. Su autonomía es una continuidad de otros procesos de lucha social a nivel económico y sociopolítico. La escisión de Chactoj en tres comunidades es una práctica de los Altos que podemos relacionar con la emancipación o liberación política y administrativa, pero que no termina de alcanzar la autonomía de tipo comunal en sus dimensiones ideales, ni en lo económico o social. Es decir, la autonomización es en sí una práctica utópica por aspirar a niveles de emancipación (im)posibles para las condiciones actuales (sin saber si en el futuro mejoren o no), y creo que les exige al menos dos esfuerzos en su presente: asociar más prácticas cotidianas que legitimen ese proceso y seguir cortando lazos económicos y educativos con las instituciones y plataformas de poder gubernamental.

ble a un escrito del subcomandante Marcos respecto al gobierno chiapaneco y su postura frente a las comunidades indígenas y la institución católica que los apoya. Véase: https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/27/chiapas-el-sureste-en-dos-vientos-una-tormenta-y-una-profecia/

[19] Chactoj es la única que tiene registro en el INEGI y el RAN. Ni siquiera San Isidro está fijada estadísticamente.





Seguir siendo ellas mismas

Cuando pasé por la casa de José,[20] alrededor de las siete de la mañana muy amablemente me preguntó si ya había desayunado. Él y María,[21] su pareja, iban de salida a Chenalhó. Le pregunté si ya no íbamos a tener la reunión en el centro comunitario. Con su parco "no" entendí que habían olvidado nuestra cita otra vez, así que acepté su oferta.

Nos sentamos en unas sillas de madera pequeñas, alrededor de una mesa pequeña, cerca del fogón. María sirvió la comida, pero su plato lo comió de pie mientras seguía cocinando. José me dijo que no estaban muy acostumbrados a los extranjeros; que sí habían llegado algunos voluntarios,[22] pero no tantos. Sonreía al narrarme las bromas sobre chiles que compartió con algunos, mostrando la intimidad de esas relaciones. Sin embargo, afirmó que ahora no *los* dejan "entrar mucho" a la comunidad porque "vienen solo a aprovecharse, a sacar información". Sonaba a un rechazo para mi propia existencia. Quizá, por eso evadían las entrevistas formales. Me pareció un punto delicado y como también estaba de acuerdo, le dije que sí, que entendía porque no *nos* aceptaban tanto. Acepté, de paso, la otredad en la que me situaban.

Tocamos el tema de la educación de las dos únicas estudiantes en la secundaria autónoma.[23] En realidad, me parecía que estábamos platicando sobre los mecanismos internos de cohesión social, estrategias

[20] José fungió el cargo de autoridad junto a Mariano de 2017 a 2019. El primero tenía formación política en el EZLN y el segundo bajo la Iglesia católica de Samuel Ruiz, que apoyaba una teología india.

[21] Su pareja era una mujer "ajena" a la comunidad porque venía de Chenalhó; vestía diferente, su acento tsotsil era diferente y se comportaba diferente. Fue formada en escuelas zapatistas, era una líder en su comunidad, comprometida con la autonomía comunitaria y la reivindicación de los derechos de las mujeres indígenas; bastante sagaz y segura de sí misma. En estos primeros años en San Isidro estaba resolviendo su posición social frente al resto de la comunidad todavía.

[22] Usualmente "los voluntarios" provenían del CIDECI y otras organizaciones asociadas.

[23] Durante un año completo (2017) fui profesor voluntario de dos chicas menores de 15 años en su "escuela autónoma". Antes de mí un voluntario irlandés les daba algunas charlas o clases, pero sin mucha constancia. Cubrí el puesto para apoyar el proceso educativo y para satisfacer el interés de ambas chicas. Después de ese año, una de las chicas se casó y se retiró. Un año más tarde ya tenía su primer hijo.

para mantener o "despertar" a las personas de la comunidad. Yo le dije a María que las chicas estaban motivadas y que eran inteligentes, pero muy tímidas; casi no me preguntaban nada en clase. José respondió que era bueno que yo viniera y que ayudara, que mi tarea como educador era "para mejorar lo que ya tienen", pero que sería bueno que les dijera –"dícelos como recomendación", intervino María con una seguridad y seriedad imperdible– que no se olvidaran de sus raíces, de su cultura, de su lengua, de dónde vienen. Su rostro era el de una autoridad innegablemente comprometida en evitar que ambas chicas se interesaran demasiado en la otredad; en mi cultura, por ejemplo. Me dijo que no era bueno que "se creyeran mucho", que estaba muy bien que aprendieran más cómo hablar español, que eso les iba a servir más adelante, cuando fueran más profesionales. Pero me advirtió, sin perder su puntualidad, que les recordara la importancia de "seguir siendo ellas mismas", "tsotsiles", y que no se pensaran como *kaxlanes* (blancos, mestizos, ladinos, no indígenas).

María movía la sopa que se caldeaba en la olla, mientras se bañaba con el humo que emanaba del fogón. Siempre estuvo atenta a lo que decíamos. Tanto así que fue ella quien remató las palabras de su compañero advirtiendo a las chicas que no fueran a dejar de hablar en su lengua entre ellas o con otras personas, que no les diera pena ahora que ya sabían español. La advertencia no era para reproducirla en los oídos de las chicas, sino para que yo también actuara siguiendo ese principio ético y político, ese deber ser del sujeto autónomo.

Sentí que todas las recomendaciones eran una petición definida: que conserven su identidad tsotsil, no debía yo sugerir nada contrario. Una clara estrategia para recordar o desarrollar un estado de conciencia propio y aunado al colectivo. José remarcó que mi función era aportar una guía para lo que ya sabían, pues el despertar de la conciencia, la politización del sujeto comunitario, está asociado al compromiso con las reglas de la autonomía, con el ejercicio cotidiano de la identidad, como mantener la lengua materna frente al otro, al *kaxlan* particularmente; un ejercicio de resistencia y defensa de aquella otredad que se ve peligrosa, e incluso de aquella que no se ve sospechosa pero igualmente hay que observar. En este sentido, un buen comunitario debería seguir estos principios.



Decidido hasta morir

Mientras caminábamos del centro comunitario de sil hacia la cancha de baloncesto, ubicada en San Isidro (500 m de distancia quizá), donde también está ubicada la escuela autónoma, le pregunté a Esteban cuántas familias eran parte de la autonomía. Con un tono seco me dijo que hace cuatro o cinco años había de 30 a 32 familias, pero que ahora eran unas 25-26.[24] Me confesó con cierta amargura: "se han ido varias familias… buscan el dinero; se van para Chactoj, con el gobierno". Otros comunitarios me han señalado lo mismo, con un tono similar, entre desprecio y desesperanza.

Ya en la cancha me reveló, con algunos tragos de *pox* consumidos, que él quería seguir en la lucha de la autonomía, que él no se iba, que, aunque siguiera pobre, pobre se iba a morir, pero en resistencia. A sus 21 años, la convicción de sus palabras era de las más alentadoras y apasionadas que había escuchado por continuar "el proceso de lucha" pese a las dificultades económicas, laborales y de salud. Su alcoholización no desmotivaba, a mi parecer, su auténtico sentimiento de pertenencia y lealtad a la autonomía como proyecto colectivo; pero tampoco la favorecía mucho considerando que beber alcohol está sancionado, y peor en él, quien cumplía ese año con cargo público (miembro del comité educativo).

Se llama Esteban Gómez. Por años lo vi participar en todos los eventos comunitarios: asambleas, peregrinaciones, tequio, agrícola, fiestas entre otros, pero siempre mimetizado al resto, sin distinguirse.

Jugamos un rato baloncesto, solos, contentos, con una pelota desinflada, sin seguir ninguna regla "oficial". Le pregunté si iba a mandar a su hija de dos años al colegio autónomo y me dijo que sí. Su respuesta positiva vino acompañada de algo que me sorprendió: dijo que él quería "aprender más", quería aprender a tocar guitarra, estudiar español, hablarlo "muy bien"; quería seguir estudiando en la escuela, terminar su primaria. El gran muro que me señaló fue "pero ya con mujer e hijo no se puede".

No noté ninguna tristeza por esto, pero sí unas ansias por no permanecer exclusivamente en la línea de trabajo; me repitió un par de veces

[24] Todas las veces que pregunté por este dato noté que querían evadir un número cerrado, quizá porque había inseguridad con la participación de algunas familias, quizá porque asumir un número definitivo implicaría una verdad que evoca temor o desánimo. Este relato particular lo tuvimos en 2018.

que quería seguir aprendiendo más: quería tocar guitarra, bailar, ir a fiestas, beber, estudiar. Él tenía 15 años y su esposa unos 11 o 12 al casarse. Seis años de casados y con una única hija. Le pregunté por su trabajo y me dijo que le iba bien a veces, otros días no, pero que ya tenía todo, mujer, hijo, pero quería más… y repitió sus ansias.

Unos meses después me confesó que había pensado en emigrar "al norte" (Estados Unidos de América), pero su papá no lo dejó ir. Años después ya no lo considera, pero sí cree que allá se puede ganar mucho dinero, siempre y cuando uno evite "el trago y las mujeres", si no, "uno regresa pobre". Su autorregulación encuentra sustento con esos valores comunitarios en SIL, con un claro germen católico, que promueven la vida en familia y el rol de padre proveedor.

Estos pequeños relatos me impulsaron a ver que él y otros comunitarios de SIL no absolutizan su vida al trabajo político, ni que su única y más fuerte motivación de vida es la lucha por la autonomía. Esteban reflejaba un sujeto autónomo más realista, uno que permanece leal al colectivo, pero sabe cuáles son las prácticas no ideales de autonomía (recibir dinero del gobierno, beber alcohol, desintegrar la familia), algunos referentes de la antiutopía (seguir al "mal gobierno", traicionar a la comunidad, aliarse con los partidos políticos) e ideales del sujeto –joven– autónomo (encontrar dignidad en la vida aunque se sufra de pobreza, confiar en la educación autónoma, tener esperanza y convicción por la familia propia, por la autonomía, aun en el desamparo y la incertidumbre).

Los anhelos de Esteban, apartando el de la militancia hasta la muerte, están ligados a su pasado y la tradición que lo marca, esa inexorable condición de hombre adulto responsable que aprende a rechazar aquellos deseos individuales "juveniles" y asume una paternidad económica con su familia, y una simbólica con la autonomía. Sin embargo, la propia tradición provee de una seguridad conceptual para este anhelo "por aprender más" que tiene Esteban, que también se presenta como una nostalgia por la otra vida: es la certeza de que la vida comunitaria es la vida con sentido. Al final, esa expresión auténtica de inconformidad con sus responsabilidades colectivas se somete al rol que favorece el sentido de vida comunitario para tenerlo "todo".

A pesar de su entusiasmo y dedicación con el presente y futuro de la autonomía, no se depositaron las esperanzas por el cambio generacional en Esteban. No sé si habrá sido por su "presencia pasiva" en lo público,



pero la figura ideal de la nueva generación fue uno de sus hermanos, quien tenía una distinción social favorable para la autonomía: carisma.

El líder que no fue

Cuando el piloto del "vocho" (Volkswagen) bajó, noté algo inusual en su comportamiento, ¿era su caminar, su sonrisa no tímida, su dominio del espacio? Desde un inicio se portó hilarante con quienes lo esperábamos, su maestra de catequesis, dos catequistas de la comunidad de Vochojvo´ (entre 20 y 25 años ambos) y yo. Saludó con ánimo, especialmente conmigo, por ser extranjero, según bromeó. Era alegre, entusiasta y después de ofrecer serias disculpas con su maestra, quien no tomó a bien el retraso, emprendimos el viaje hasta SIL.

¡jXun es todo un personaje! Durante el viaje estuvo inquieto, jovial y platicador; a diferencia de sus compañeros de clase, quienes permanecieron callados la mayor parte del recorrido y casi no cruzaron palabra conmigo (los tres íbamos en el asiento trasero). jXun, por el contrario, no dejaba de hablar, animado por compartir situaciones cotidianas, sin ningún mensaje estricto, me parece. Distinto a sus compañeros definitivamente. A la catequista no le daba mucho gusto su comedia, pero parece que la soportaba. Por mi parte, me estaba fascinando su peculiar forma de entretener y socializar.

Lo cierto es que jXun parecía un interlocutor típico en su comunidad. Sus padres nacieron en Chactoj, pero su abuelo había llegado de otra comunidad cercana. jXun estaba casado con una chica de la misma localidad, menor que él, con quien tenía tres hijos. Cuando lo conocí tenía 24 años de edad. Era catequista de SIL y había sido el promotor de educación para la escuela autónoma por cinco años. Aunque sabía cultivar su milpa como la mayoría de sus vecinos comunitarios, otros oficios ocupaban la mayor parte de su tiempo y de ellos provenía la mayor cantidad de sus ingresos económicos. En su oralidad mantenía un discurso sobre la importancia de la autonomía, hablar en tsotsil y ser católico. Hasta ahí destacaban algunas características de liderazgo y peculiaridad, aunque su perfil era uno tradicional, muy parecido al de otros comunitarios.[25]

---

[25] Ese día noté dos reacciones particulares de su liderazgo. 1. A pesar de los regaños de su maestra por no cumplir con las lecturas asignadas, él se mantuvo bromista y divertido. 2. Después de la clase todos comimos juntos en el comedor comunitario y surgió el tema de la

Ese mismo día, en el viaje de regreso –en el mismo vocho–, me contó sobre su vida. Había trabajado de traductor, educador, de farmacéutico siendo aprendiz de homeópata, preparando brebajes y vendiéndolos, músico cantautor en una banda en las calles de San Cristóbal, tocando en bares locales, de mesero en restaurantes, de jornalero en milpas de Tierra Caliente y los Altos, entre otros. Me relató de sus diferentes aventuras amorosas, sus conquistas y su primer matrimonio, al igual que los problemas del mismo y la separación con su primera hija; me describió con seria comedia la forma como compró el automóvil, entre deudas, dudas y malabares para pagarlo; y sus "problemas con el alcohol", así como algunas consecuencias desafortunadas en el vocho (accidentes). Durante el recorrido me narró con entusiasmo de la pasión puesta en cada trabajo hecho, los errores que él admitía haber cometido en sus relaciones sociales y laborales, sus nuevos proyectos, las personas que había conocido, sus viajes e, incluso, de su disgusto por vivir en el lugar donde vive, en SIL. Todo esto en media hora de plática.

Los diferentes trabajos en los cuales había estado y los viajes alrededor de Chiapas y otros estados del país daban cuenta de sus dotes artísticas e intereses personales, su dominio del español y sus ansias por aprender más lenguas extranjeras eran dignas de un sujeto estudiantil. En su narrativa, jXun era el personaje principal, el héroe, aunque parecía ser más un antihéroe en recuperación porque reconocía haber tomado decisiones impropias de un catequista, de una figura pública en su comunidad. Sin embargo, también es cierto que se atribuía tantas virtudes como fueran posibles. Escuché muy atento sus historias, que un tercio podrían ser exageradas, otro tercio podrían no ser propias y otro tercio motivadas por su ego expuesto a un extranjero; pero no medité en la veracidad o no de los relatos, sino en la narrativa que él mismo construía de su vida, con la cual reflejaba cómo deseaba *ser* visto, diferente a los demás.

Bajé del carro y me despedí. Sería la última vez que platicaría con él durante tanto tiempo.[26] Después del cierre del año escolar en 2016, al cual

imposibilidad de hacer la cosecha en colectivo en Tierra Caliente ese año. Muchos mostraron su desilusión y preocupación por el posible efecto negativo en el colectivo. jXun se mantuvo animado, sin ser insensible, más bien indiferente al caos y tomándolo con esperanza.

[26] Tuvimos más pláticas en diferentes momentos, usualmente después de algunas misas, entre 2016 y 2018, pero su actitud era evasiva conmigo y los demás. Desaparecía tan rá-



no asistió, jXun se volvería un personaje escurridizo en la vida pública de la comunidad, asumiendo su rol como catequista, pero alejándose cada vez más de las asambleas comunitarias. Su presencia y la de su esposa e hijos se hizo más ausente. Al siguiente año saldría definitivamente de la comunidad autónoma, integrándose a San Isidro como catequista principal. En 2018 me enteré por un comunitario de que ya ni siquiera estaba en Chiapas, sino que se había ido hasta Guerrero a trabajar, según había oído en las reuniones parroquiales de Zinacantán.

Aunque nadie lo mencionó abiertamente, cuando hablaban de jXun había cierto recelo y pesar. No era para menos, pues era uno de los más carismáticos ejemplares de la comunidad y, como bien refiere el fray Iribarren, las esperanzas de una renovación generacional estaban apostadas en él: "Tenía fuerza en lo religioso, en lo social, en lo político, en la educación era como el animador […] no sé si le quisieron bajar la guardia en algún momento y entonces, se rebeló" (fray Pablo, 2018).

La salida de jXun, aunque paulatina y procesual, fue contundente para el estado anímico de la población. No fue solo que un potencial líder se fuera, sino que su salida se asoció con un debilitamiento de su conciencia, con traicionar al colectivo por saciar necesidades económicas, que sí las tenía. Además, se vinculó con partidos políticos, lo que los comunitarios leen como una "labor de contrainsurgencia". Lo que fue peor, según un comentario de Gregorio, otro comunitario, es que se "dejara engañar" siendo catequista, aceptando la oferta de los "partidos políticos" (es decir, aceptar ser beneficiario de proyectos sociales de gobierno) y convenciendo a otro catequista por igual (Gregorio, 2017).

Esta idea de "dejarse engañar" tiene completa relación con varios elementos que he dispuesto antes respecto a las prácticas que ubican en un horizonte de desesperanza o antiutopía: aquellas prácticas que desalientan la *distinción* de su comunidad. El golpe anímico fue doble por quiénes se salieron y por cómo lo hicieron. No hubo reprimendas por la salida de ambos estudiantes; la política interna es no exigir la permanencia sino recomendarla. Pero una vez hecha la decisión, no hay paso atrás. Ambos se convirtieron en el otro.

---

pido como aparecía. Una vez en el 2017 lo vi en San Isidro, en una celebración pública. Yo estaba con algunas personas de la comunidad en el colegio autónomo. Su saludo fue cortante y despistado.

jXun representaba una juventud nacida y criada en la lucha por la autonomía; era un joven que había visto los conflictos internos entre comunidades, un joven que provenía de una familia activa en lo político. Era visto como un líder interesado en su comunidad, formado *para* su comunidad: catequista, educador, tsotsil, carismático. La desesperanza provocada por su salida marcó una observación severa para quien lo sustituiría en su labor educativa: Carmela.

La sucesora

> Mi hermana es la primera que quería ir a estudiar en la primaria cuando era pequeña y yo no quería ir. Cuando me fui solo me fui acompañada [para acompañarla a ella] y ella dejó de estudiar y yo quedé [en la primaria]. Sí, me gusta mucho [aprender], lo único que no quiero dejar es de estudiar [lo dice riendo y sonriendo] (Carmela, 2017).

Está bien visto en SIL que niños y niñas asistan al colegio –muchos de los jóvenes entre 15 y 30 años, incluyendo a Carmela, estudiaron su primaria en escuelas oficiales–, aunque el deseo más concreto es que reciban una educación autónoma, a pesar de que la gestión y planificación de la misma repose en personas extranjeras especialmente.

Según las autoridades de esos años, el estudio formal no favorece un aprendizaje significativo, pues asocian la educación estatal a violencia. Como me comentó María en la actividad de cierre del año escolar en 2017, los profesores de las escuelas formales son violentos con los estudiantes indígenas y no les importa que los niños aprendan bien o no el español. Por eso se optó por un "profesor" local, jXun, y cuando él se fue continuó esa misma lógica con Carmela.

Carmela parecía ser la sucesora perfecta por su carisma y actitud hacia la autonomía. En la casa de sus padres su papá le hablaba en español y de su trabajo fuera de la comunidad, en la casa de su abuela materna todo era tradicional y en tsotsil. Su curiosidad la llevó a aprender tanto del mundo externo como del interno, según ella misma me comentó. Ciertamente, era de las pocas mujeres –y jóvenes– que aseguraban querer seguir estudiando más allá de la primaria, ver las pirámides en Chiapas, pasear en San Cristóbal y, a la vez, responder a las expectativas comunitarias de género.



A pesar de la diferenciación que ella misma ve y establece con sus anhelos, un día cotidiano de Carmela no está alejado de las prácticas ni de los roles que tiene como miembro de esta comunidad ni como mujer: levantarse a las cinco o seis de la mañana, preparar alimentos, tortear, limpiar, cuidar a sus hermanitos, a los animales, lavar su ropa y la de sus hermanos varones, tejer, ir a la milpa y repetir (Carmela, 2017).

El evento de infancia de Carmela (epígrafe) fue un *turning point* para ella: creó una nueva posibilidad de vida, una línea de vida alternativa. No es casual su forma de relatarlo (rehistorización), orgullosa y contenta, reflejando la apuesta significativa que tiene con la educación.[27] Eso siempre la distinguiría del resto de sus cohabitantes e impulsaría, además, un sentido crítico a las reglas que la limitaban para perseguir sus anhelos. Su cotidianidad, tal como lo describió, la asocia más con el rol ideal que se espera de ella como mujer joven. La sumisión al rol, al contrario de Esteban, en este sentido es más fuerte que su distanciamiento del rol cuando critica a las autoridades (Goffman, 1961). Por ejemplo, cuando no le permiten que ella misma establezca las relaciones con agentes exteriores o proponer sus propias ideas para impartir las clases, o cuando se niega a asistir al CIDECI,[28] entre otras decisiones vistas como individualistas (como pintarse los labios o teñirse el cabello).

En 2017 le pregunté a Carmela qué plan tenía para el futuro. Me expuso las dos posibilidades que veía: "¿Qué estoy pensando, que si sigo en la escuela o si prefiero casarme?" La segunda posibilidad es la habitual de SIL y otras comunidades rurales de Chiapas: las chicas dejan de estudiar cuando "se juntan". Para ella, con sus 18 años, no había duda en su plan: seguir estudiando. Sin embargo, le pesaban dos elementos: la tradición y las ganas de seguir en la autonomía. Basta decir que durante los dos años que permaneció como promotora de educación fue criticada un sinnúmero de veces por sus decisiones "individualistas" en su forma de ser, hablar,

---

[27] Carmela tuvo apoyo formativo y pedagógico en CIDECI, ECOSUR y con otras asociaciones ligadas al zapatismo y la educación autónoma durante dos años. Esto le permitió salir y conocer otras partes de Chiapas y de México.

[28] Era común que los comunitarios asistieran a los eventos de CIDECI en calidad de guardapostes o asistentes, en el cual podían pasar horas y días cumpliendo con un rol de logística.

vestir y relacionarse con extranjeros en la comunidad. No estaba respondiendo al deber ser comunitario.

Su mayor anhelo, me confesó un día, era estudiar Derecho, pero desconocía por completo cómo funcionaba el sistema de titulación de secundaria, preparatoria o universitario. Sus padres la apoyaban para que siguiera estudiando e impartiendo clases en la escuela autónoma, pero las tensiones internas y la angustia personal no paraban de aumentar. Para finales de 2018 su familia se convirtió en otra más en abandonar el proyecto autonómico. No se mudaron, no se dispersaron, no vendieron sus terrenos, no dejaron de creer en el zapatismo. Simplemente se salieron de SIL. Del concepto, de las alianzas y de las reglas.

El cierre. Las fisuras del futuro

> Cuando le pregunté a Mariano, en esos años era uno de los líderes de SIL, qué significaba comunidad en su lengua, me dijo "[…] Comunidad quiere decir que siempre están unidas las familias; […] quiere decir *lek svoloj baik*, lo que hacen *hacen* en común" (Mariano, 2018).

Ese "siempre están unidas las familias" es tanto un ideal como un *leit motiv* para legitimar la importancia del trabajo colectivo, comunitario. Sin ese principio o regla la legitimidad de vivir en autonomía, de hacer las cosas en común, perdería su potencia utópica. Dadas las experiencias de desuniones, contrainsurgencia, empobrecimiento y tensiones territoriales, los parámetros de participación/compromiso con la autonomía son estrictos. Esa es la apuesta por resignificar la vida en autonomía, vivir bajo las reglas comunitarias dotadas de ese particular sentido de vida, en constante tensión entre el ideal de horizontalidad zapatista y las profundas raíces jerárquicas locales.

Considero que estas concepciones (autonomía, comunidad, familia) son dialógicas en la forma de vida de SIL, que se expresan como una simbiosis en constante definición, no por representar pasado o presente, tradición o modernidad, sino por la potencia utópica con la que actúa sobre las vidas de estas personas. Seguir estas narrativas o concepciones nos habla del devenir del sujeto comunitario (*becoming*), de la utopización de la vida cotidiana como una plataforma para legitimar la autonomía.



En *Luchas "muy otras"*, distintos autores y autoras hacen alusión a la autonomía como la unidad entre las voluntades personales y los intereses colectivos. Por ejemplo, Stahler-Sholk habla de la autonomía zapatista como una que "sí reivindica principios éticos y el derecho de decisión propia en cuanto a las relaciones que se estrechan con cada instancia y grupo" (Baronnet, Stahler-Sholk y Mora Bayo, 2011: 412). Estos estamentos deben ser puestos a prueba en sus particularidades. En SIL, como muestran los relatos que compartí, los intereses y decisiones propias de los tres jóvenes fueron asimilados y reducidos en emociones individuales que no favorecían las necesidades colectivas.

Los sueños de Esteban, jXun o Carmela, sus deseos, horizontes de cambio y de freno, siempre estuvieron en diálogo con los ideales del ser autónomo. Al reconocer sus renuncias individuales para seguir viviendo la utopía comunitaria exponen las certezas o reglas asumidas de su sociedad: son las bisagras wittgenstenianas expuestas al cuestionamiento, es la frontera del no-conocimiento, la fisura que muestra lo que no se tenía que preguntar porque se daba por hecho, sin necesidad de estar consciente del mismo. Recordemos que el ejercicio de la autonomía colectiva es personal y ello implica reconocer la posición social de cada individuo de la comunidad, pues convive en una matriz de estructuras sociales entrecruzadas, una intersecccionalidad que también conforma y afecta su postura política (Raekstad y Gradin, 2020: 160).

Los tres vivieron pugnas internas, debatiendo sus emociones y decisiones con relación a lo que se esperaba que entregaran por la autonomía. Mientras Esteban eligió –y sigue eligiendo– poner sus prácticas al servicio de la cotidianización de la utopía comunitaria, jXun y Carmela, al seguir su propio ritmo, se convirtieron en la desesperanza, se convirtieron en el temor de la fragmentación, en la otredad fuera del horizonte deseado de la autonomía.

Si bien los valores de la autonomía: trabajo colectivo (cooperativa), toma de decisiones comunitarias (asamblea), valorización positiva de un legado ancestral tsotsil, practicar el catolicismo a su manera, distanciarse de partidos políticos o proyectos gubernamentales, elegir a sus propias autoridades son los ejercicios cotidianos de su actual forma de vida, también son las bases fundamentales para considerar que viven la autonomía, su

utopía, en el presente; por ello, permanecer leales a esas prácticas cotidianas es darle cuerpo a la esperanza y al sujeto autónomo.

Bibliografía

Appadurai, Arjun (2013). *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition* (1a. ed.). Londres: Verso.

Baronnet, Bruno, Richard Stahler-Sholk y Mariana Mora Bayo (2011). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. San Cristóbal de las Casas: Universidad Autónoma Metropolitana/CIESAS/UNACH.

Bloch, Ernst (1977). *El principio esperanza*, vol 1. Madrid: Aguilar.

Calderón Mólgora, Marco Antonio (2018). "México: de la educación indígena a la educación rural". *Historia y Memoria de la Educación*, *7*, 153-190. https://doi.org/10.5944/hme.7.2018.18727

Cancian, Frank (1992). *The Decline of Community in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press.

Crehan, Kate (1998). *The Fractured Community. Landscapes of Power and Gender in Rural Zambia* (1a. ed.). https://doi.org/10.2307/486237

Das, Veena; Michael Jackson, Arthur Kleinman y Singh Bhrigupati (2014). *The Ground Between*. Durham: Duke University Press.

Dinerstein, Ana; Daniel Contartese, Melina Deledicque, Juan Pablo Ferrero, Luciana Ghiotto y Rodrigo Pascual (2013). *Movimientos sociales y atuonomía colectiva. La política de la esperanza en América Latina*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Federici, Silvia (2019). "Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons". *The AAG Review of Books* (vol. 8). https://doi.org/10.1080/2325548x.2020.1722464

Giddens, Anthony (2011). "Elementos de la teoría de la estructuración", en José Luis Etcheverry (ed.). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración* (2 a. ed.). Buenos Aires: Amorrortu, p. 416.

Goffman, Erving (1961). *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. (1a. ed.). https://doi.org/10.2307/2089837

González, Miguel (2002). "Autonomías territoriales con permiso y sin permiso del Estado: análisis comparativo de los procesos autonómicos en Chiapas y Nicaragua", *Boletín de Antropología Americana*, 38 (enero-diciembre), pp. 211-226. https://doi.org/10.2307/40978213



—, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz T. (coords.) (2010). *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/UNICH.

Gravante, Tommaso (2023). "Activismo de base prefigurativo y futuros alternativos. Una propuesta de análisis", *Andamios. Revista de Investigación Social*, 20 (51), pp. 133-166. https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.972

Harvey, Neil (2000). *La rebelión de Chiapas*. México: ERA.

Lefebvre, Henri (1991). *Critique of Everyday Life.* Vol. I (2a. ed). Londres-Nueva York: Verso/New Left Books.

Lewis, Stephen E. (2020). *Repensando el indigenismo mexicano. El Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista en los Altos de Chiapas y el destino de un proyecto utópico*. México: UNAM.

Raekstad, Paul y Sofa Saio Gradin (2019). *Prefigurative Politics. Building Tomorrow Today*. Cambridge: Polity Press.

Sánchez Martínez, Luvia M.; Manuel R. Parra Vázquez y Carla B. Zamora Lomelí (2022). "Autonomía de los pueblos indígenas latinoamericanos. Estudios de caso comparativo entre Chilón (México) y Charagua (Bolivia)", *Latinoamérica*, 75, pp. 93-121.

Velasco Cruz, Saúl (2003). "La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica", *Perspectivas Teóricas*, pp. 71-99.

Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner, (2000). *Democracia en tierras indigenas: elecciones en los Altos de Chiapas, 1991-1998*. México: COLMEX.

Wittgenstein, Ludwig (1999). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya.

Delázkar Noel Rizo Gutiérrez. Nicaragüense. Doctor en Antropología Social por CIESAS-Sureste (2019). Adscrito a la Universidad Autónoma Chapingo, sede Chiapas. Candidato a SNI; becario posdoctoral por la UNAM (2020-2022); becario posdoctoral por CONAHCYT (2022-2024). Líneas de interés: etnografía, futuros, utopías, narrativas ambientales; temporalidades, éticas, humor. Miembro de grupos y seminarios de trabajo: Red de Estudios sobre Comunidades, Utopías y Futuros (RIOCOMUN), Grupo de Trabajo de la Asociación Latinoamericana de Antropología; Seminario sobre Antropología del Espacio Exterior; Grupo de Trabajo sobre el Humor, la Risa y las Jerarquías.



CONTENIDO

Vol. 7, núm. 14, septiembre 2024-febrero 2025
https://encartes.mx

ISSN: 2594-2999



ENCARTES MULTIMEDIA

ENTREVISTAS

DISCREPANCIAS



RESEÑAS CRÍTICAS



DIRECTORIO









Encartes, año 7, núm 14, septiembre 2024-febrero 2025, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434, y El Colegio de San Luís, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosi, México, Tel. (444) 811 01 01. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica https://encartes.mx. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la revista. Se autoriza la reproducción parcial de los materiales publicados siempre y cuando se haga con fines estrictamente no comerciales y se cite la fuente.